

追憶と過去

著者	中野 久一
雑誌名	日本歯科大学紀要．一般教育系
巻	12
ページ	3-21
発行年	1983-03-25
URL	http://doi.org/10.14983/00000233

追憶と過去

中野久一

Kyuichi NAKANO: Remembrance and Past

(1982年10月28日受理)

日本歯科大学紀要

第 12 号

1983年3月

BULLETIN OF NIPPON DENTAL UNIVERSITY, GENERAL EDUCATION

追 憶 と 過 去

「過ぎ去ったと。そこに何が読まれるのか。何もなかったと同じではないか。それをあたかも有るかの ように 輪をかけて一生懸命だしている。」とメフィストフェレスは云い、ファウストは「おれがこの世に過した日の痕跡は永却の中に滅びることは出来ない。」(Goethe's Werke, Reclams, Bd. V. S. 269) という。過去には無である面と有である面とがあつて、これが現在との関係において考えられている。無の側面は過ぎ去ったものが現れない点に考えれ、有の面は過ぎ去ったものがかつてあつたものとして例えば現在の記憶に現れる点に考えられる。ところで、現在は知覚において考えられている。従つて、過去が過去として現われるのは、記憶している今ある知覚的現在との関聯だけでなく、かつてあつた現在との関聯においてである。記憶において思い浮ぶものは、このかつてあつた現在の対象化として、従つて現在における表象にすぎない。サルトルも「私の過去は私の表象として存在するのでない。」という。(Sartre: L'être et le néant, p. 159) むしろ、この表象を現在の知覚とともに成り立たせている背後構造こそ本当の意味の過去であろう。「まさしく過去とは、私があるところのものであるように背後から強えるところのこの存在論的な構造にはかならない。これこそあつた (était) の意味するものである。」(ibid., p. 162) 更にサルトルによれば「過去は、私たちがそれであるところの即自の常に発育している全体性 (la totalité toujours croissante de l'en-soi) である。」(ibid., p. 159) また「私があつたところの過去はそれがあるところのものである。すなわち、それは世界の事物のように一つの即自である。過去と私が保たなければならぬ 存在関係は 即自という型の関係である。云い換れば、自己への同一化 (indification à soi) という型の関係である。」(ibid., p. 160) と。

記憶としての表象的な過去は、現在の知覚から外面的に距離をおいて対象的に成立している。即ち表象とは独乙語で、前に (vor) 置く (stellen) ことである。これに反して、背後構造である過ぎ去ったものとしての本当の過去は、現在の身体的な内面に深くもどることによって成立する。サルトル流に云うと、それは即自化されることである。それは主体の内面に経験の蓄積として能力化されることであり、物としての領域では痕跡を止めることである。いづれも存在のメタモルフォーゼによる。時間が過ぎるとは、このような存

在のメタモルフォーゼによる。過去とは、その存在の一つの根本的な範疇的なものにはかならぬであろう。主体の領域で能力化された過去は、表象的でない限り忘却的なものである。しかも、それが経験の蓄積として能力化されることによって、主体の深くに人間的な自己が豊かに広く形成されてゆく。ヘーゲルが「本質は過ぎ去った 但し 無時間的に 過ぎ去った存在である。」(Hegel: Wissenschaft der Logik, Lasson, II Teil, S. 3) という。更にサルトルは「本質は過ぎ去っているところのものである。(Wesen ist, was gewesen ist.) というヘーゲルの言葉を時間性の過去の項において問題にしている。(L'être et le néant, p. 164) またラヴェルは「過去はものをそれらの不動の本質 (essence immuable) において固定するように思われる。」(Lavelle: Du temps et de l'éternité, 1945, p. 269) という。このように忘却としての過去が実は自己なのであり、その本質なのである。従って、それは宿命的な自己形成の原理でもある。

ここに過去の有の側面と先にいったのに、立体的な意味が含まれていることが解る。記憶的な表象的な意識的な有に対立しての上述の無の側面としての過去は、実は主体的な本質的な自己存在としては深い意味での有なのである。「実際、過去は事実性 (Facticité) として、私がそれでないことの何らの可能性もなく、それであらねばならぬところの即自の損われぬ偶然 (la contingence invulnérable de l'en-soi) である。」(L'être et le néant, p. 162) とサルトルはいう。表象的意識の根拠に形成される主体的自己の偶然的宿命的な本質を探り体験することによって、過去の有の立体的な意味が一層深く開示されてくるであろう。人間存在の全体性を問題とする限り、そこにおいては、自己が自己による痕跡だけでなく、自己を越えたものの痕跡が、いな、さうしたものの本質的な限定も過去として問題となる。サルトルの心理的な実存主義の立場がここで越えられなければならぬ。それと同時に、サルトルの事物的な即自の中へ、意識的表象を本質とした対象化としての対自 (pour-soi) の光だけでなく、詩人的な直観的な体験の光がさし入れられ、一層深い過去の実存解明がなされなければならぬ。ここに、ハイデッガーの後期哲学への移行と、ハイデッガーがサルトルの実存主義は自分の場合と少しの共通点もないと表明していることが想い合わされる。(Heidegger: Über den Humanismus, 1947, S. 17f.)

私たちの本質を可能にするものは、限定の更に深い限定として、過去方向において根源を溯ることによって見出される。ゲーテが『自然』というアフォリスムの論文の中で「一切は自然の中に現存する。過去と未来とを自然は知らぬ。現在が自然にとっては永遠である。」(M. Heynacher: Goethes Philosophie aus seinen Werken, 1905, S. 160) といっているような自然、或はハイデッガーがリルケ解釈においていっているような「根源的根拠 (Urgrund)」としての自然 (Heidegger: Holzwege, 1950, S. 257) の場合のよう

に、自己が自己を絶対的に限定するところに根源的現在があるとすれば、私たちはこのような現在を持つことはできない。自己が自己を絶対的に規定するものとして、根源的過去が直ちに根源的現在であることは、私たちにおいてはあり得なく、それは上記の絶対的な自然の立場である。従って、私たちを可能にする根拠は過去的发展方向に求めなければならない。私たちの本質に眼を深めるとき、その体験の深さに応じて、段階を異にする過去の性格の限定の系列が知られる。過去には溯源性が結びついている。後なるものが、より深い構造としての元なるものに限定されるので、宿命的な意味が過去に結びつく。被限定の被限定として、私たちはこの現実的な状況の中に投げ込まれている。過去を知ることは、限りなく深い自己の本質的な構造を知ることであり、その宿命を解明することである。私たちは私たちを限定するものを私たちの本質として持っている。いわば、そうしたものに投げ込まれたものとしてもっている。自己があるとは、そうした自己において自己でないものの限定による。従って、自己があるとは自己を越えることである。人間はその存在の根底的な構造においては脱自的であり、時間的であり、過されたものであり、無常なものであり、過去のなものである。記憶表象的でなくて、以上のような意味で見られた深い過去のなものは、現に有るものとは全く違ったものである。深い過去のなものとして限定することができるには、現に有るものの意味では有るべきではない。

このように深い過去はシェリングによって「有るべきでないもの (das nicht seyn Sollende)」(Werke, Schröter, Bd. V, Darstellung des philosophischen Empirismus, S. 292)と表現された。「有るべきでないところの何らかのものがなければ、或は少なくとも有るべきでないような仕方ではなければ、一般に如何なる過程もない。」(ibid., S. 293)このような「有るべきでないもの」としての深い過去は「永遠の過去として、即ちようやく過去になったのでなく、直接に根源的発端的に永遠以来過去であったところの過去として定立される。」(ibid., IV, Weltalter, S. 630)とシェリングは未完の論文『世代』の中で述べている。こうした過去としての発端は「第一原理」ともよばれ、それは「それ自身のために有るものでない。」(ibid., V, S. 293)むしろ、否定されることによって外面より姿を没し、有るものの根底に原動力として潜み、過程を展開させる発端となる。「無限の可能 (Können) が発端 (Anfang) であり得る。……それは客体としてのあの無限の存在者を引きつけまとう (anziehen) ことによって発端である。……発端は引きつけまとうことの中にあり、引きつけまとうものは、欠乏即ち自らの存在についての貧しさ (Armuth) でなければならぬ。」(ibid., VI, Philosophie der Mythologie, S. 308)更にシェリングは、このような過去のな第一原理を第一展相の名で述べている。「第一展相 (die erste Potenz) は他の展相を引きつけまとう展相である。即ち、あのむき出しの (すべての存在

を剝奪された)裸の可能は、無限の存在を引きつけまとうことによって、いわば、この存在を着るので、云いかえると、この存在で身を覆うので、私たちはただこの存在を見るが、裸の可能それ自身を見ない。それ自身は深くに隠れたものであり、神的存在の本来的な秘密である。」(ibid., S. 309)と。

以上のようなシェリングの哲学的思想の詩的な表現を、私たちはノヴァーリスにおいて見出す。ノヴァーリスの『ハインリッヒ・フォン・オフターディンゲン』(通常、青い花)において、巡礼ハインリッヒがゾイルヴェスターとの対話において「貴方の花園はこの世界です。この花の咲いている子供たちの母たちは廃墟です。花やかな生々とした創造されたものは、その養分を過去の時代の廃墟から取っています。然し、子供たちが栄えることが出来るためには、母は死ななければなりませんでした。」(Novalis' Werke, von H. Friedemann, II, S. 178)という。花咲き乱れている世界が成り立つためには、根源は過去となり、死せる廃墟となって、そうした美しい現在の世界を支えているのである。『青い花』の中の童話において、エロス(愛)の母のヘルツ(心情)が焼死するのにも、こうした意味が見てとられる。心情が表面から姿を消すことによって、それが人間の根源的な内面心情として、人間の現在を根柢から規定する。従って、「運命と心情とは同一概念である。」(ibid. 179)といわれるのである。ハインリッヒにとっては愛人マティルデが青い花であるとすれば、マティルデの死においても、ハインリッヒの詩情を支える廃墟としての根源的過去性の性格が見てとられる。

以上、シェリングとノヴァーリスに見たように、最も根源的な過去が有るべきものでないと否定されることによって、それは初めて強く原理として定立される。そして、それを弁証法的起点として、初めて有るものがあり、事物の運行も可能となるであろう。有るべきでないとされることは、対象的なものから非対象的なものへの復帰である。このように考えると、過去は単に過ぎるものとしての前後関係でなく、この関係を紐ぎ出す存在構造の根源でもある。神話において神々でさえも運命を支配できなく、運命の女神(Moira)の根本的なさだめに従わなければならぬとされるのも、こうした点からではあるまいか。過去のなものとしての古いものが重んぜられ、色々な神々の系列を通じて最も古い神が重んぜられるのも、過ぎ去ったものが追憶において不思議に高められ、純化され、敬虔の念をよび起すことだけによったのでないであろう。プラトンが知覚(aisthēsis)と認識(epistēmē)とを同一視するプロタゴラス的な見解を破って、記憶(mnēmē)が認識であるとする。(Platon: Theaitetos 163, 164)プラトンには想起説や前生説において、一般に過去優位の傾向が認められる。想起的に見られるアイデアは、ギリシャ的に形象化された人間存在構造の中の根源的な過去のものであるまいか。オットーは「過去のものの存

在において、しかもそこにおいてのみ、永遠なものが輝き出る。無限性や無時間性と違っている神の永遠性もここにその根源がある。」(W.F. Otto: *Anteile, Die Zeit und das Sein*, S. 18) といっている。

ゲーテの『ファウスト』の「母達」の領域といわれるのも、こうした過去の内的な根源が象徴的に表現されたものであるまいか。「女神たちは場所もなければ時間もない寂しいところに、厳かに君臨している。」(Goethe's *Werke*, V.S. 146) 根源的過去には普通の意味での現実的時間は越えられているであろう。そういう点で「君たち人間には知られずに、私たちに名前をいわれることを好まない女神たち」(ibid.) である。そこには「形造られたもの、形変えられたもの、永遠の意味を永遠に語っているものがあり、そのまわりに漂っているのが、一切の創造されたものの姿だ。」(ibid., S. 148) といわれる。形造られたもの、形変えられたもの、つまり過去のものが永遠な意味においてある。「一切の光明と輝きの中にかってあったもの (Was einmal war) が今ここに動いている。」(ibid., S. 151) こうした根源的に過去のものの領域にこそ、過ぎし世のヘレナさえも再び見出されるのである。ところで、未来的形象をもたずに、ひたすら過去の方角をたどり、「人間と自然との平和を黄金の世代としての過去へ移す」(H. Cohen: *Ethik*, S. 408) ところに、宗教と区別された神話の特色が見られるといわれよう。

常磐津、清元、長唄で語られたり、唄われたりする『山姥』では、過去の廓の生活の想い出が情緒綿々と表現されている。然し、その元曲としての謡曲では、その形而上学的根源としての過去の内的自然が仏教的にきびしく謡われている。「そもそも山姥は生所も知らず、宿もなし」といって、「隔つる雲の身をかへ、仮に自性を变化して、一念化生の鬼女となって目前に來れど」と自分の由来をのべ、「色即是空そのままに」と大乘仏教的な自分の深い過去の根源をのぞかせている。これと同じような深い趣きが感ぜられるのは『碧巖録』中の次の対話である。漸源が或る日歟をもって法堂をゆききしているの、石霜が「なにをかなす」と問うと「先師(亡き道吾)の靈骨をもとむ」と漸源は答える。それを評して石霜は「洪波洪渺、白浪滔天なり、なんの先師の靈骨をかもとむ。」という。『磐若心経』などは、以上のような深いところへ導く方法論ではないか。但し、それは常識の否定としての、現象学的還元ならぬ、形而上学的な根源的な還元である。「観自在」なのである。色を空と観じ、空を色と観ずる。観ることの自在である。観自在とは観ずることの自由なメタモルフォーゼであり、根源から見直しての自在な形而上学的意味附與なのである。そうしたことに基いて自性を自由に变化して一念化生の鬼女となって出現することもできるのである。

ハイデggerは「死は生の、私たちに背をむけた 私たちの眼に曝されない側面です。」

(Rilke: Briefe aus Muzot, 13. November. 1925) というリルケの言葉をとり上げて、「生の私たちに背をむけた諸側面もまたそれが有る限り、肯定的 (positiv) にとられなければならない。」(Holzwege, S. 279) という。更に「死と死者の領域とは、他の側面として存在者の全体に属す。」(ibid.) という。即ち「存在者の球の最も広い範囲においては、そうした領域と場所とがある。」(ibid.) といわれる。合理的な対象化によって否定し去られる生の裏面が、肯定され積極的な意味をもってくる。表裏合して存在の全体的な領域が成立する。即ち、それは、単に表面的、平面的でなく、存在の豊かな球的なコスモスとして成立するであろう。このような見地からすれば、過ぎ去ったものも、存在の球的なコスモスを成り立たしめる大切な要素であろう。ところで、ハイデッガーは「存在の球とその天球的なものとは決して対象的に表象してはいけない。」(ibid., S. 278) という。表象する (vorstellen) とは前に置くことであり、対象化することである。対象化によって一切が平面化され、不可視的なものの領域は閉され、自然の根源的過去は消える。ここに、一切を表象化、対象化して計量化する計量的理性の論理 (Logik der rechnenden Vernunft) に対立して、パスカル的な心情の論理 (Logik des Herzens) が要求されることになる。(ibid., S. 282) 即ち「存在者の最も広い領域は、心情の内奥空間 (Innenraum) において現在の (präsent) になる。」(ibid.)

一切を対象化することとは逆にこのような方向へ「意識を転換させることは、表象の諸対象の内面を心情空間内の現在へ内面化 (Er-innerung) することである。」(ibid., S. 284) ドイツ語では内面化することは、その綴りの示すように想起することである。即ち、過去へ帰ることである。こうした想起的な内面化は、過去の領域へ立ち帰るように転換することである。こうした領域の「不可視的なものにおいて、より高級な実在性を認識する責任あるもの」がリルケの悲歌に現われる天使 (Engel) である。(Briefe, 1929) これに反して、一切を表象化し、計量化し「貨幣の上り下がりと価値の通用との内における自己の本質の危険の中に生活するもの」は商人 (Kaufmann) である。転換とは、詩人を媒介として「商人の手から天使へ秤を渡す」ことを意味する。そして、これがハイデッガーのリルケ解釈である『詩人は何のために』では、想起的な内面化として問題の中心となっている。以上のように見てくると、私たちに必要な論理は、計量的理性の論理のほかに、心情の論理である。これによって、今迄とざされていた存在の豊かな天球的なコスモスが知られる。しかし、更にこれに加えて、心情の論理による想起の内面化を通して、根源的なものを追求する根源の論理 (Logik des Ursprungs) が必要であろう。根源の論理が既にヘルマン・コーヘンによっていわゆる科学的、計量的にいわれているので、ここでは、その根源の論理の心情的な内面化、実存化を意味する。

以上私たちは過去の形而上学的な根源的な面を問題として来たのであるが、現実的にはニコライ・ハルトマンのいうように「一度生じた行為は現実¹に属し、改めて生じなかったことにされることは出来ない。……行為はひとたび現実存在の中に織り込まれると、生き続け、不滅である。」(Ethik, S. 2)といわざるを得ない。そこには現実の組織の堅さがあり、限りある人間の記憶、感受性を越えた現実の無限な自然的流れがある。私たちは一度過ぎ去ったものを、如何なる力をもってしても、なかったことにすることは出来ない。私たちは過ぎ去ったものをどうすることも出来ず、ただ私たちの視点を替え、過去の意味を変えることが出来るだけである。過去の視点の中に、生存のすべての未来が含まれると、人の一生というようなこともいわれてくる。「人間、五十年、化転の内にくらぶれば、夢まぼろしのごとくなり」と桶狭間にうち出る信長が舞うたり、或はこの一生が過ぎ去りゆくのが夢に見えて来たりする。謡曲の改作として河東節で語られている『邯鄲』では、「かくて頃過ぎ時去れば、五十年の栄華も盡きて、まことは夢の中なれば」とされている。夢であるから「皆消え消えと失せ果てて、ありつる邯鄲の、枕の上に、眠りの夢は覚めにけり。」それで「盧生は夢さめて、五十路の春秋の、栄華もたちまちにただ茫然と起き上りて」ということになる。私たちは自由な意味附與によって、想像または夢の中で、一生を或はこれ迄を粟飯の煮える間の一睡のうちに包摂することができるのである。盧生はこれで悟りを得て帰るのであるが、極限状況としての死への道行においては、死という視点からは、この世は夢の夢というように、その果敢なさが強調されることにもなろう。近松の『曾根崎心中』の次の有名な節は、これに当るであろう。「此の世の名残、夜も名残、死に行く身を譬ふれば、仇しが原の道の霜、一足づつに消えて行く、夢の夢こそあはれなれ。」或は新しい決意への出発点として、過ぎし過去を夢と見る場合もある。清元の『十六夜』では京へ上って修行をし出家得脱を決意する清心は「只何事もこれまでは夢と思ひて清心は」ということになる。また処刑の直前に赦免されるといふように余りにも意外な信ぜられぬほどの思いがけないことの起ったとき、過去と関聯において『恋娘昔八丈』の「鈴が森」の段におけるように「夢に夢見し心地して」という表限になるであろう。

以上のように一生が夢と化するのとは逆に、道成寺物語などでは「そのときの怨念残って障碍をなすこそ怖しけれ」といわれるように、過去そのものが現在に固定され、固執される場合も考えられる。このように、その意味を変革しながらも、私たちは過去を担って生きている。喜び、憧れ、悲しみ、後悔、嫌悪などの情動的な展望の下で、過去を見ている。いつか来るであろう未来的な死によって気分づけられ色づけられ乍ら生きている。この場合、過去に対する慕情は、たそがれである。慕情では、過去とも今ともつかぬうっと

りとした恍惚状態がある。一日のうちのたそがれでは一切が夜ともつかず昼ともつかず、情景が一番美しく見えるときである。然し余りに激しい慕情は悲しみとなり、迷いの闇となる。「げにや人の親の心は闇にはあらねども、子を思ふ道に迷ふとは」と清元の『偶田川』で語られ、『吉野山』では雉子に対して「汝は子故に身をこがす、我は恋路に迷ふ身の」と語られる。ノヴァーリスが若くして亡くなった恋人ゾフィーに対する激しい慕情が『夜への讃歌』で歌われている。そこには亡きゾフィーの魂の自由な羽搏きと息吹きが、夜の闇の中に感ぜられ、そのゾフィーのいる夜が讃歌されているのである。

とにかく、私たちは、やがて来る未来的な死によって気分づけられ乍ら、過去によって支えられたり、或は過去の重荷の下で喘ぎつつ生きている。その場合、後悔とは過去を虚しいものとしたいという願望によって裏づけられた実は実現不能な企である。後悔しても、一度なされ、現実の組織に組み入れられて過去になった事柄は絶対に消えぬ事実性を持っているからである。軽い後悔はこれからの生活に経験的、教訓的に役立ち、未来を照らし、私達を解きはなしてくれる。が、後悔が進行すると、お許しをということになる。それは過去の失敗に対し周囲との調和を作成して回復し、忘却しようとする企である。「それ故、本当の容赦(pardon)は能動的な創造的な忘却である。」(G. Gusdorf: *Mémoire et personne*, 1951, p. 370)とギュスドルフもいっている。余りに激しい後悔は、こうした調和を得られずに、自己嫌悪におち入る。それは過去が現在に迫ってくることの痛感であり、失敗した過去を意図的に否定しようとするほど、過去は一層よみがえり、その偉力を発輝し、心の重荷となる。或る程度の心の重荷は、その人を緊張させ、生活にとってプラスであるが、背負いきれぬ重荷はマイナスであり、その人を破滅させる。そこで、信仰に基いての宗教が出現する。その人が信仰を持つことを条件として神か仏かが代ってその重荷をになってくれるのである。然し、これも、どうすることの出来ぬ過去に対する実に深い意味変革である。人間を生き生きさせるのも過去の追憶であると共に、人間を駄目にするのも過去の追憶であるといつてよいであろう。それは、どうすることも出来ぬ宿命的な過去に対しての意味附與の企によってきまることである。従って、現在の瞬間には、未来的な企と、過去への追憶とが、火花を散らしていることになる。

芸術的な形成におけるデモニーッシュな創作的な強さが、実は往々にして現実の厳しさに堪えられず、創作されたものの中へ逃避する美的実存の魂の抒情的弱さの表現にほかならぬ場合が多い。その逃避性は、例えば、シュトルムの「インメンゼー」等の中に展開する追憶的な時間に見られる。「彼は彼の小説を現在のまぶしい光から過去へ移したり、追憶から語らせたり、古風な言葉の古い記録に従って物語らせたりする。従って、彼はその題材の上に黄昏時のうす暗がりの気分を拡げる。」(K. Heinemann: *Die deutsche*

Dichtung, Kröner Verlag, 1927, S. 248) とハイネマンは シュトルムの文学の 時間的なあり方を述べている。シュトルムの描写している自然も主として追憶に浮ぶうすぼんやりとした自然である。彼の『おそ咲きの薔薇』では「私は彼女がもう一度戻ってくるに違いないかのように、この甘美な若々しい姿はまだ永遠に過去のものになっておらないかのように、私はその肖像の方に手をさしのべた。」(Storms Werke, von T. Hertel, Bd. V, S. 151) このように、過去の繰返しとしての追憶が重んぜられ、逃避の場所としての過去の追憶の美しいことを本当によく知っているのがシュトルムである。しかも過去は繰返しであると見られている。例えば『広間にて』では、曾祖父のことが語られ、幼な児が祖母と同じ名でよばれ、この児がまたブランコにのせられる、祖父が階段を下りてくるのである。(Werke, V, S. 36ff.)

ハイネマンもいっているように、シュトルムの物語は主として追憶的に黄昏のうす暗がりの中で展開する。彼の『インメンゼー』の中で「彼(老人)がそのように腰かけているうちに次第にうす暗くなった。遂に月の光りが窓ガラスを通して壁の画の上に落ちた。そしてその明るい光線がゆっくりと移動したとき、老人の眼は思わずも後を追った。今や彼が簡素な黒い額縁の中の小さな肖像の上に及んだ。老人はそっとエリザベートといった。そして彼がその言葉を話すと時代は変わった―彼は彼の少年時代におった。」(Werke, I, S. 154) 追憶では、「彼が夕方のベンチに近づいたとき、ほのかに光る白樺の幹の間に婦人の白い姿を見分けられるように思われた。……その姿はゆっくりと背を向けて、暗い脇道へ消えた。」(ibid., S. 177) 彼がその愛する人エリザベートを 象徴するかのような睡蓮の花を求めて、水辺に下り立つとき、夕暮が次第に庭や湖心を 立ちこめていたのである。「遂に、彼は銀色に光る葉をはっきり月光の中に見分けることが出来るまで花に近づいて行った。」(ibid., S. 180) が戻ってしまう。それは手のとどかぬ永遠な過去であり、永遠な憧れなのである。またシュトルムがドウ夫人に対する 詩の中に「道は何んと 遠いことか! でも故郷は心地よく、安らいがある! そして夜と 夕べの間に 貴女は愛してくれた!」(ibid., S. 145) といっているように、愛が深まっても 夕べと夜との間であり、暗い夜といっても月明りの中である。そこにはそれでもノヴァリースと較べると、まだリアリズム的な現実味がある。これが後期になると悲しいうす暗がりの中で写実性を帯び悲劇性をもし出すのであるが。

それはさておいて、私たちはシュトルムにおいて、現実的時間によって失われたものを、内面的な記憶の中のみ取り戻そうとして辛じて生きられる純粋な抒情的な詩人の性格を見ることが出来る。時間把握的な仕方からいうと追憶、能力的にいうと情緒、時刻からいうとうす暗がり、この三つがシュトルムにおいて結合されている。『インメンゼー』

の主人公のラインハルトとその愛する少女のエリザベートとの現実的な厳しい分離、離別が、うす暗がりの中で暈され、ほのかな哀愁を伴ってくる。現実において求められなかったものが、追憶の中で常に情緒的に傍らにある。こうした抒情的な在り方が、実は創作欲に憑かれている詩人の在り方の内容であり、真相である。ここに問題になっている追憶的過去は、先にのべた主体における宿命的な過去でもなく、また単なる消失する過去でもない。「不思議なことに瞬間は急にそこにあると思うと、急に過ぎ去り、前には何もなく、後にもなく、しかもなほ幻のようにまた来て後の瞬間の平静を乱す。絶間なく一片が時間の巻物からとけ落ち出て翻ってゆく——そして突然また翻ってもどり、人の懷へ入る。すると人は、私は想い起すという。」(Nietzsche: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Reclams, S. 7) とニーチェもいっているように、ここの追憶的過去は、たしかに戻って来る表象的な過去であるが、美的な領域に取りこまれた云わば形成された過去である。

シュトルムによって形成された過去が黄昏の気分を伴うとすれば、ノヴァーリスによって形成された過去は、亡き愛人ゾフィーを包む過去として、死の象徴である暗黒な夜の気分を伴う。シュトルムの描く黄昏が昼と夜、生と死のと境界として、夜といっても月光の射す夜として、それでも現世的なのに対して、ノヴァーリスの描く夜は真暗く来世的である。「暗き夜、お前の帳の下に何を抱いているのか。見られぬが、ひどく気にかかる。」(Werke, I, S.18) 不安と夜と憧れとの結合である。「往時が暗い夜に覆われるのを、私たちは気がかりな憧れをもって見る。この現世では熱き渴望は決して癒やされぬ。この聖なる時を見るためには、故郷へゆかねばならない。」(ibid., S. 27) こうした故郷である「死において永遠の生が知らされた。」(ibid., S. 24) つまり、死即生、驚くべき転換である。こうした死への憧憬、ただし、それは美的に形成された死であり、「讃えられてあれ永遠の夜、讃えられてあれ永遠の微睡」(ibid., S. 26) と歌う作品『夜への讃歌』(Hymnen an die Nacht) となる。死に隔てられながらも追憶的に美的領域の中にとりこまれた過去が夜として讃歌されているのである。

前にも引用されたノヴァーリスのいわゆる『青い花』の中で、主人公のハインリッヒに対して、その愛人のマティルデが「考えることも出来ぬ時から貴方を知っておる (ich kannte dich seit undenklichen Zeiten) ような気がするのです。」(ibid., 141) という。この言葉の中には、一切の永遠な根源的な過去が、愛する者の愛による感受性で感じとられていることが知られる。それは永遠の根源的過去の、愛を通じての思い出である。東洋的な象徴的な表現によれば「古仏露柱に交わる」ともいわれようか。絶対者から出現してくる者同志が愛し合うのであり、お互の親近感である。近松などの浄瑠璃には、よく「縁

の深さのしろしかや」という表現が出てくる。これも根源的過去への一種の洞察であり、直観である。

過ぎ去ったものは私たちの心や体に痕跡として残る。しぐさに習慣として残る。そうしたものを更に深めてゆくと、習慣の類型化として固定的な義理というものが日本人には考えられている。即ち、色々の経験を操返して経てくるうちに、過去における共通な構造的なものが浮んでくる。これは絵画の狩野派におけるような形象の骨組みであり、またソクラテスの対話法 (dialektikē) におけるように、会話を操返すうちに、重要でない事柄が脱落して本質的なものが残るのと同じ理屈によるであろう。ところで、記憶は人間の生存の全体的な根本的志向による企に 応ずるものである。如何なることを想起するかによって、その人の根本的志向としての、その人の楽天的、悲観的または誠実なとか、義理がたいとかの性格が知られる。例えば対人関係において誠実とは、かつてあった過去のあり方に自発的に自らを拘束して、それからは外れまいとして、今も維持するあり方であり、過去、現在の一直線的なあり方である。信頼とは、こうしたあり方の人に対して生ずる情緒的な依存形態である。誠実な人は義理がたく、人の信頼を得る。しかし、過去が固定的な義理となって、私たちの心身にまつわりつくことも往々にある。「義理のしがらみ」は『新版歌祭文』に「三方が義理と情と恩愛のしめ木にかかる久松お染、死ぬることさへ叶はぬはいかなる過去の報ひぞと前後正体、立倒れ」とある。

一切が既に運命として過去において神々によって仕組まれておって、自分のせいではないのに、自分の所行に対して責任を感じる『オイディプス王』もこれと同じ系列であろう。ソフォクレスの作において、王は「私のこの私の悪い悪い不幸を造り出した者 (hokaka kaka telōn ema tad' ema pathea) はアポローンである。」(Sophocles I, Loeb., p. 122) という。また「私の殺した人々は、そうしなければ私を殺したであろうに。法 (nomos) に対して無罪 (katharos) だ。私は知らぬ者 (aidris) として、ああしたことになったのだ」(ibid., p. 200) といいながら「両親に対しての私の仕業 (erg') は絞殺でもとても足りない」(ibid. p. 124) といって、しかも「この私の悪を私のほか (plēn emou) 誰れも荷うことをしない。」(ibid., p. 128) といっている。これと同じように、ゲーテの『親和力』の場合においても、そうならざるを得なかった必然性について「ここでは決して選択でなく、むしろ自然必然性が見られましょ。ほとんど必然とさえも云われません。結局はおそらく機会の事柄にすぎぬでしょうから。」(Werke, Reclams, VII, S. 24) とシャルロッテはいつている。選択の余地がなく、機会による必然性によって一切が支配され、すべてが自然必然的な法則的なものによる規定であって、自らのせいでないのに、この作の人物たちは責任を感じている。その宿命的な出来事の責任を自らの自律性において担っ

て、負目を感じる。宿命から自律へ、過去から現在へ、神話から倫理への移行が予感される。神話では過去の必然性を求めて歴史的に太祖へ溯るのに対し、倫理では逆に一切が未来的可能性をもつ自由な自己の決断へと集中される。運命が浪漫的である『若きヴェルテルの悩み』の場合でさえも、ヴェルテルにおいて浪漫性の脱自的な超越的方向と、倫理の自己を坐標軸と定める自己中心的な集中的方向とが区別され、この方向の二元の軌轢が見られる。

このように過去が私たちを束縛するものとして出てくるが、それと共に或る場合には私たちを支えるものとして出てくる。岡本かの子の小品『鯉魚』に、その主人公の昭青年が、僧侶の自分を誘惑したという罪科をきせられようとする恋人の姫を庇って、あれは「をなご」ではなく鯉であったと寺の裁判の法戦の場で、「鯉魚」「鯉魚」と必死に繰り返して云い逃れているうちに「いつの間にか鯉魚といふ万有の片割れにも天地の全理が籠ってゐるのに気が付いて脱然昭青年の答へ振りは生きて来ました」と述べられている。そして「網を通る金鱗」というように鯉魚という言葉のすき間から、仏の姿が見えるかというような反問的な答にさえなってきた。思うに、鯉魚という言葉が発せられる背後構造として無限の宇宙があり、その無限の過去がある。その過去の関聯のどこか一寸でも切れると、この鯉魚という言葉は出てこない筈である。昭青年はこの無限性を仏と観じ、これに支えられていると確信したのであろう。一本の髪の毛でも、そうした無限の過去の結集の結果として出て来たものである。神の許しがなければ、「なんぢ頭髮一筋だに白くし、また黒くし能はねばなり (quia non potes unum capillum album facere, aut nigrum)」(マタイ伝五—36) という聖書の信念も生れてくるであろう。

上述のノヴァーリスの『夜への讃歌』は、過去が現実的な現在と違った性格のものであることを知らせる。その夜の闇は、現実的な現在の闇を越えた彼岸的な死を象徴する闇である。そうした闇への入口、境界として、黄昏の文学が成立する。泉鏡花の談に「たそがれは暗でもない、光でもない、又光と暗との混合でもない、光から暗に入り、昼から夜に入る、あの刹那の間に、一種特別に実在する一種特別な、微妙なる色彩の世界が、たそがれだと思います」とある。先に昼と夜との間の黄昏の気分がシュトルムの自然描写につきまとして、うす暗がりのおぼろな情景がかもし出されたのである。これが外なる情景でなく、内なるものとして、現在ともつかず過去ともつかずに混然として来た精神の領域が、狂気の美的領域として問題となるのである。普通は対自的な意識が過去と現に对象的になっている現在とを区別しているのであるが、この意識が弱くなると、現在と過去とが混然となってしまう。過去が現在でないものとして否定されずに、そのまま現在と一つになって生々しく出てくる。それで過去のものを現在あるもののように見て話しかけ、話

しかけられる。謡曲の『松風』もそうである。ツレとしての妹の村雨が「あれは松にてこそ候へ、行平は御入りもさむらはぬものを」というのに対してシテとしての姉の松風は「うたての人の云事や、あの松こそは行平よ」と云い張る。そしてその口説は清元のよく語るところである。然し現実的には「夢も跡なく夜も明けて村雨と聞きしも今朝見れば松風ばかりや残るらん」である。

ほかに狂気の美学的なものとしての狂乱物の有名なものに、あえない最後をとげた恋人の櫛の前の形見の振りの小袖を身に抱いて「姿もいつか乱れ髪、たが取あげていふ事も、なたねの畑にくるふ蝶、つばさかはしてうらやまし、野辺のかげろふ春草を素袍袴にふみしだき狂ひくるひて来たりける」と清元の地でうつつなくさまよい出てくる『保名』。ハムレットのオフィリアの美しさとは異質的であるが、今は亡き人を生々と眼の前に見て、「向ひ通るは清十郎ぢゃないか、笠がよく似た菅の小笠が、さりととはよく似た、えいやらえ笠を知るべの物狂ひ」となって「小舟作りてお夏を乗せて、花の清十郎に櫓をおさしよえ」と過去と今、死と生とが混然となっている近松作を元にした一中節の『お夏』。謡曲を元にしての「物に狂ふは我ばかりかは、鐘に桜の物狂ひ、嵐に波の物狂ひ、菜種に蝶の物狂ひ」と唄う一中節や長唄の『賤械帯』。「君がかんばせ、ただひとン目、見たい逢ひたい、恋ひしさのかうじかうじて物狂ひ」となって、松山太夫の幻や辯間の菊市の幻と話し合う清元の『幻腕久』、または一中節や長唄の『腕久』もの。或は、近松を原作として「我から狂ふ秋の葉の乱れて袖におきもせず寝もせで露のたまたまに……廓の袖の乱れ心や命つれなき流れの身」とかこつ一中節、宮園節のまたはこの二派の掛け合いの『道行菜種の乱咲』等多くある。然し、医学的な立場からすれば、このように記憶の中に無時間的につきまとして、負担となって狂わす所以のものをフロイド等精神医の理論に基き、精神分析によって解明して葛藤を解き、治療しようとするであろう。

過去の亡き者は既に生存を欠くものであるが、愛する者の追憶のうちに美的に形成される限り、その生存が再び問題となる。「今お前の生存 (existence) は？ ただ私のうちにだけ。お前は私がお前を夢みるから生きている」(A. Gide: André Walter, les oeuvres, 1930, p. 219) とアンドレ・ジイドは『黒き手記』にいう。「根づよい私の愛の唯一の徳によって (par la vertu)」過ぎ去った亡きものの生存が死の中より再び取り返される。このように、愛情によって再び取り戻されて追憶の中に形成される過去の時間性を、ことさら反復性と称することが出来よう。「もし、私がお前を愛することをやめたら、お前は生きることを止めるであろう。」(ibid.) だから、過ぎ去って亡き愛人の生存が確保されるためには、絶えず反復されなければならない。宿命的な過去ならば、主体に備わったものとして遍在的であり、反復される必要はない。単なる記憶的過去ならば生かされるという

方向がなく、形成的な創造性に欠けている。反復される生存は、愛による人間不死の想念が死せるものを生かし、過去を現在に投影するのである。世の時間の流れの上を、その流れに乗り乍ら、逆行して帰るのである。

「忘れられるということは、……その個性的な (personnelle) 存在を失って、他人とともに集団的な (collective) 存在へ構成されることである。」(L'être et le néant, p. 626) というサルトルの考えからすれば、愛される者はそうした集団的墓地から絶えず誠実に反復的に引き出され、生命のいぶきを吹き込まれなければならぬ。

同じ過去といえ、記憶、反復といっても、ジイドの『狭き門』においては、上述のものとは違った宗教的な意味をもってくる。ジェロオムが「僕は僕のを愛を過去のこととすることはできないのだ」(A. Gide: La porte étroite, 1934, p. 96) と世間なみの愛情的な反復を主張するのに対して、アリサは「その愛もほかのものと一緒に過ぎ去ってしまうに違いありません」(ibid.) と否定する。「僕の場合だけはその愛は過ぎ去らぬだろう。」「それもだんだんと弱まるでしょう。貴男がまだ愛していると云い張っておられる そのアリサは、もはや貴男の追憶の中に (dans ton souvenir) にいるだけです。」(ibid.) しかも、こうした普通の追憶的反復に対して否定的な態度をとり、この上もなく自分も愛しているジェロオムを突き離し失うアリサの意図は、彼女の日記から読みとられる。「私の魂があなたの方を失うことで今涙で咽ぶとしても、これは後になって、主の中に私があなたの方を再び見出すためではないですか」(ibid., p. 113) と書き記されている。しかし「主よ、貴方が私たちに教えてくださる路は狭い路です。二人並んで進むことのできぬほど狭い (étroite à n'y pouvoir marcher deux de front) のです」(ibid., p. 114) それなのに、この狭い門を通して「アア愛により (à force d'amour) 愛の彼方にまで (au delà de l'amour) 同時に私たち二人の魂を誘いゆくことが出来たら!」(ibid., p. 113) と。そこには地上と天上との異質性を同質化しようとする不可能な企てをひそめた、しかも愛する者の切なる願望が感ぜられる。人間的な過去、追憶的な反復を超越して、主のもとにおいての永遠な過ぎ去らぬ過去において、二人ともどもの安息が求められているのである。この物語りの前のところに、神と一諸になることが解らぬのかとアリサにきかれたジェロオムは「それは、同じおがまれるものの中に夢中になってお互い出会っていることなのだ。貴女のおがんでいると思われるものを僕もおがんでいるのは、確かに、貴女に出会うためのように僕には思われる。」(ibid., p. 25) という、神をだしに使って、その中でお互に逢引きしようとする意図を、アリサは不純だとして、たしなめたが、そのアリサ自身の意図の中に、神によって二人の安息を求める、神を手段化しようとする同じ不純な意図が高次元化されているが秘んでおるまいか。「宗教は自分自身に対する人間の分離である」(Das Wesen des

Christentums, Reclams, S. 80) というフォエルバッハ的な考からしても、それは頷かれることであろう。然し同時に人間の愛は所詮エロスのでアガペー的でないことも感じさせられる。

さて話を先の記憶と反復とに戻さう。キルケゴールは「反復 (Wiederholung) と記憶とは同じ運動をするが、その方向は逆である。……記憶では後退し、反復では前進する」(Gesammelte Werke, III, Schrempf, S. 119) といっている。「神が反復を欲しなかったら、世界は現存しないであろう。神は永遠の希望者として絶えず新しい可能性だけを生み出したか、或はその一度切りの創造を永遠の記憶のうちに保つために、すぐさま止めたか、いずれかであろう。これを神がしなかったから、世界が成立している。」(ibid., S. 121) と反復の性格を彼は明らかにしている。記憶がプラトンの想起説においても解るように、過去へ向う原理だとすれば、反復は過去が現在へ向う原理である。過去が反復において現在へ立ち帰り、取り戻される。反復という独乙語の Wieder-holen は再び持つてくる意味をもっている。宿命としての過去が単なる宿命としての溯源的な脱自性を捨てて、歴史を形成する領域内に取り入れられて原理化されると、それは、既に過ぎ去り形成された過去を、未来的可能性の制約の下で、反復しながら現在に立ち戻らせる。しかも他方、それは、あるものをあった通りにさせて、歴史的現実性を確立させる。失われたものの取り戻されたものこそが、歴史的な意味での現前的なものにほかならない。このように、反復の原理は、未来的可能性の自由と過去の宿命の必然との間の媒介的な規定をなしている。しかも、それ自身は、過去の性格の現実的なものの原理である。そして、それは追憶の過去を可能的にして必然的なものとして現実化させる。

こうした背後的な構造を基にして、歴史の本質は、時間的消失に対して、過去の実在性を確保することであるまいか。記憶の内面的論理は非時間的である。記憶によって見出された事柄は、消失させる時間の規定をうけず現在のであり、或る意味では失われたものではない。こうした意味では、過去の記憶は現在を引き延ばす作用をもっておる。即ち、過去にまで現在を延長し、拡大する作用をもっている。アウグスティヌスは「時間は過去のなものの現在 (praesens de praeteritis) と、現在のなものの現在と、未来的なものの現在との三つである。」(Confessiones, XI, 20) といっている。現在拡大の見方からすれば、記憶は現在の過去を与えるものであり、過去の現在への復帰であり、人間の企てによる過去の取戻しであるといわれよう。記憶によって、私たちは、時間の支配の及ばぬ無時間的なものを、経験できるのである。シュトルムが『庭の幻影』という詩の中で「時は過ぎゆく。とても長い間、私は外国にいた。そして私の遺産である家に、見知らぬ人達が住んでいる。……あの子は夕暮れ時に、あそこにそんなにもやさしくしているのか。庭木戸はか

たく閉ざされたままであった。そのうしろには過ぎた時が黙したままにあった。」(Bd. I, S. 91) といっている。過ぎ去ったものは老いない。幼ない時に失った父や母の面影は、いつも若いのである。そしてそれを想い浮べ、その面影に対するときの自分もその関聯上幼ないのである。シュトルムも『深い影』という詩の中で「だから、私たちが貴方を墓場へ運んだあの朝焼けを、私は今でも眼にうかぶのです。」(ibid., S. 104) という。

このように、変らぬものとして繰返されているうちに、一つの型が出来てくる。これが古典文化成立の謎であろう。古典はできるだけ変化しまい、進歩しまいと努めて同じことを繰返して、しかも逆に不思議な進歩を遂げたものであろう。古典的ギリシャでは、ソクラテスが「違ったしかも新しい神々 (daimonia kaina)」(Apologia, 26B) を導き入れたものとして弾劾される。これは現代における古典的な家元制度において、それよりの分派、破門に当るであろう。古典劇では、表情の個性的な変化さえも否定しようとして、能舞台において面がつけられるのは、ギリシャ古典劇の場合と同様である。過去がいつ迄も、そのままの形で保たれるためには、世の勝手気ままな変化、変形からまぬかれ、秘される必要がある。そこに秘密主義が出て、奥義の形をとる。例えば世阿弥の場合のように、『花伝書』(一名「風姿花伝」)等の形をとる。そしてこれらは金春家、観世家に襲蔵されて世間の眼にはながく触れさせられなかった。これを継ぐ者たちは、ひたすら、それをまねるよりほかない。世阿弥の芸術論において「幽玄」の中においても「物真似」が強調されている。ギリシャにおいても、ソクラテスの弟子達はそれらの信念に従って、ソクラテスを真似ている。或る者達は師の粗野な生活態度をまね(キニク学派)、または師の問答の論法をまね(メガラ学派)、一番の弟子としてのプラトンもソクラテスの哲学的な理論をその時なされた対話の形そのまままで表現し伝えようとしている。「真似」(mimēsis) は、プラトン哲学でも個物とイデアとの関係を示す大切な概念である。

シュリングは「過去」の部分しか書けなかったその未完の作品『世代』の中で「自分自身を克服しなかった人は、過去を持たぬ。云いかえれば、むしろ過去より抜け出されず絶えず過去の中に生きている。……自己を自己自身からもぎ離す力を持つ人だけが、過去を作ることができる。」(Werke, IV, S. 635) このように、過去にのみ溺れていて過去から抜け出されぬ者は過去を持たぬ。自己克服して自己を自己自身から引き離して、これを対自的に自己の前に立てることによって、混頓とした狂気におち入らずに自己が取り戻され、過去が成立するのである。如何なる過去を取り戻すかは、上述の反復の原理によるとともに、私達の根本的なあり方、即ち私達がこの世でこうしているという根本的なあり方の企てによって、きまることである。ここに価値なきものは忘却されて浮んで来ないとして、マイナス的な価値をも含めての価値あるものが追憶され、取り戻されるのだと、新カ

ント学派的な価値論を入れて考える者もいるであろう。然し、如何なるものを価値ありとするかは、結局は根本的なあり方の企てによってきまることであろう。

そうした過去の取り戻しには、積極的な取りもどしと、消極的な取りもどしの二つに大別される。後者が如何にレーテ（忘れ河）の水を呑んで忘れようとしても思い出される記憶であるのに対し、前者は懐しみをもって自発的に追憶されようとする。静御前が鶴岡八幡宮の社前に召されて「しづやしづ賤のをだまきくり返し昔を今になすよしもがな」と舞って頼朝を立服させたのは前者の例である。二、三度映画にもなった伊藤左千夫の有名な『野菊の墓』には、主人公が「忘れようと思ふ事もないではないが、寧ろ繰返し繰返し、考へては、夢幻的の興味を貪って居る事が多い」といって懐かしい追憶を展開させる。シュトルムの『インメンゼー』などもこの類であろう。いずれも過去を懐かしみ現実化したいとする現在否定の志向であり、虚しい企てであり挫折する。世のはかなさが、きびしく又はロマンチックに甘くしみじみと感ぜられることになる。後悔や罪の意識とは逆の方向への志向である。然し、こうした心を動かす追憶のほかに、とりとめのない無感動な枯れ切った追憶もあろうし、どうしてもよくて、浮んで来ない過去もあるであろう。或はまた、過去をきびしく豪快に克服して、乗り越えて「今は昔の語り草」として「一度見えし女さへ、迷の道の関越えて」と『観進帳』の説教節の中に唄われるように弁慶の男々しい追憶もあるであろう。

如何なることを追憶するかは、反復の原理によるとともに、その人の根本的な企てによってきまる。従って、人が如何なることを追憶するかによって、その人の根本的な在り方としての性格が知られる。能面において幸福であった過去が楽天的に出てくる場合に『翁』とか『笑尉』とかの面があり、いずれにせよ、よき過去のみによって現在が彩られており、その表情は、なごやかに動かされている。金剛孫次郎が亡き妻を偲びながら、夢に出てくるその面影を止めようと秘かに打ったと伝えられているのが能面の『孫次郎』である。その翳々として儚ない、しかも艶麗なおもかげの中に、暖かい誠実な愛情の過去性が感ぜられる。このすばらしい芸術品としての本面を真似た孫次郎系統のいかなる面にも感ぜられぬ美しさである。能面の『曲見』とか『深井』とかには、例えば失われた我がいとし子を追い求める母親の普通の精神状態ではおられぬ愛情の狂いの表象が偲ばれる。謡曲『偶田川』の物狂いの母は「思はざる外に独子を人商人に誘はれて」と述べ、地下歌に子をたずねて「千里を行くも親心」と歌われ、「有るは、かひなき帚木の、見えつ隠れつ」する面影を見て、「なうなう今の念仏の中に、正しく我が子の声の聞え候」と亡き子の声が狂っている母親には幻聴されるのである。

その創作者増阿弥の名を記念している『増女』といわれる面、その眼差しは地上のもの

を越えて、この世の宿命を越えて、ひたすら天上的なものに向っている。時間を越えて永遠な過去がよみがえる天上的な表情が浮んでいる。これは天女、女神等に用いられる面である。謡曲『羽衣』では、地上に下り立った天女に地下歌が「住み馴れし空にいつしかゆく雲のうらやましきけしきかな」と歌い、上歌は「雁のかへりゆく天路を聞けばなつかしや」と歌って、過ぎし天上の生活を懐しく追憶している。その眼差しは高く、人間的なものを見ているのではなく、ひたすら天上に向い、永遠な天上の過去が表現されるその表情は高らかできびしく、この世の男女の性や愛をも超越している。従って、その表情は、『小面』のように、まだ性には目覚めないとはいっても男性との未来の生活に期待の眼差しを向けている少女的な蕾の表情とは違っている。小面には表情を変化させるほどの過去はなく、まだ空白な過去が純なるものとして無意識的に意識されて、あどけなさをかもし出している。

性といえば、女性であり乍ら世の男性などに目もくれずに性を越えている増女、その高らかな情感が激しくなると『泣増』という型になるであろう。性がまだまどろんでいるのが小面である。性の中に没頭して、男性と生活を共にしている表情は、『若女』とか前述の孫次郎に見られるであろう。その過去の生活の刺激が現在の表情を歪ませる場合に、前述の曲見とか深井とかの狂いの表象になるであろう。また、余りにも激しい過去の刺激が恨となって、現在の表情を打ち破って遠心的に憤怒の形で物凄く露出し、口もとががり上って裂け、犬歯が牙となり、眼球も露出しようとし、角さえも突き出るが、現在が求心的に悲哀、懊悩の形で鼻もとに縮小された凄惨な表情が、よく能の後シテに用いられる『般若』とか『蛇』とかいわれる鬼女面に見られる。「如何にあれなる客僧、とまれとこそ、さしもかくしし、閨の内を、あさまになされ参らせし、恨申しに來りたり」と『黒塚』即ち観世流の『安達原』の後シテの鬼女がいう。また「人のなげきはおふなるに、いわんや年月、思にしづむ恨の数、積って執心の鬼となるも理や」と『鉄輪』の地でうたわれる。この型への移行の過程として、爆発的に発動する過去が現在によって辛じて喰いとめられ、歯を喰いしばって抑えつけられた表情が『泥眼』に見られる。然しその内心の怨み、嫉妬の激動は、金泥をほどこされてきらきら光る眼によって知られ、身を焦がしている願毒のはむらがすかし、かいま見られる。

過去に対する視点は、具体的には限りなくあるであろう。従って、その追憶の仕方とも限りなく多種多様であろう。これが典型的にまとめられれば、何々主義の視点から見るといのように、いくつかに限られてくるであろう。そうした視点のうちで、宿命的な過去を担え、これに支えられ乍ら、しかもこれをも一切自在で、自分の企て次第であるとするように、絶対者を自分の内におさめ、永遠な過去、未来と今とを一つに観ずる究極的な宗

教的な視点もあるであろう。「明星を見て 悟道して曰く、我と大地有情と同時に 成道す」といわれるように、大宇宙の象徴としての明星をこの小さい瞬間的な心の中におさめ切って、一切と合体して、しかも自分が宇宙一切の中心となって、「天上天下唯我独尊」と獅子吼する。これこそ偉大な釈迦の視点であろう。

つまるところ、時間は全体を一つにせずに分離する原理であるとする、時間を排除して、過去を現在と違ったものとして、しかもこの違った過去と現在との一体化が追憶であり、違ったものと意識せずに一体化することが狂気であるといわれ、ここでは美的な狂気が問題とされた。狂気といいば、上述の色々の見方が日常的な常識的な見方から外れているとされれば、いわゆる時節はずれ (unzeitmäßig) であり、何らかの意味で狂氣的 (wahnsinnig) であるともいわれよう。(完)